

## ПЛАТОН КАК ПОСТМОДЕРНИСТ

Поднимается вопрос о сходстве платоновской модели мироустройства, ориентированного на идею «блага», и современной гуманистической модели, мейнстримом которой является практика «благополучия». Оба варианта характеризуются принципиальной неопределенностью своего основания; оно ускользает от всякой попытки формального схватывания. Субъект, ведущей ценностью которого выступает «благо» как в платоновском, так и в современном варианте, – сам становится неопределенным.

**Ключевые слова:** благо; воспроизводство; гуманизм; неопределенность.

Платона можно назвать первым последовательным модератором интерсубъективистской идеологии или, по-другому, первым постмодернистом. Как видится, для многих описаний постмодерна характерно указание на то, что человеческое сознание обращено к проблеме снятия антиномичности во имя универсально понимаемой идеи «блага», которая утверждает себя еще со времен Просвещения. Эта идея обладает импловивным, т.е. поглощающим свойством в отношении к частным, обособленным вариантам понимания «блага» и удовольствия. Эта идея презентует себя как, с одной стороны, нечто самотождественное, а с другой – как нечто всегда трансцендентное частным пределам и целям, т.е. как нечто, не подлежащее локальной объективации, как неопределимое. Обратим внимание на параллель, которую можно заметить между просветительским понятием «благополучия» и платоновским благом. В том и другом случае речь идет о принципиально неопределяемой природе предмета и приписывании этой природе качества детерминанты в отношении ко всем прочим вещам.

Вот характеристика, которую дает «благую» Платон в характерной для Античности образно-осязаемой, телесной манере: это «...бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность... зримая лишь кормчему души – уму» [1. С. 156]. Правда, описание «блага» как недоступного для всех телесных измерений предмета лишает этот предмет знакомой телесной реальности – но этого и добивается Платон. Ему важно утвердить в качестве детерминирующей эссенции то, что не имеет предела, границы, конца и начала. Он утверждает неопределенность. И предлагает (пока, в «Федре», предлагает, а позже, в «Государстве» и «Законах», будет требовать) признать неопределенность за детерминирующий критерий всякого тела. И человеческому существу, которое, конечно, и определено уже своим телесным *identi*, – предлагается отвернуться от конечности, от тела и воспринять себя как принципиально новое *identity* – бесконечное, неопределенное, бестелесное. Высочайшая ступень бытия в этом *identi* – созерцание неопределенности в ее чистом виде. Это созерцание ничто, вакуум, антитело. Правильно созерцающий становится идентичным ничто и может преуспеть в этом так, как продолжатель Платона, Плотин, который стыдился, что вообще имеет тело. Наиболее идеальное состояние, которого может достичь тело в процессе утверждения новой идентификационной модели, – сделаться максимально прозрачным и податливым телом; таким, чтобы своей определенностью, конечностью со всеми вытекающими отсюда импульсами не замутнить созерцаемое неопределенное и бесконечное. В этой новой модели легитимирована только та цель, что так

или иначе способствует переходу через предел, через конечность. И человеческому существу предлагается (а затем предписывается) выступать представителем не своего предела, не конечной и вследствие этого не подлинной *identi*, а сделаться агентом субстанции, которая не знает завершения и завершенности. Сделаться агентом того, что являет себя в непрерывном производстве и перепроизводстве. Стать родовым агентом. И здесь не так важно, о каком родовом пространстве идет речь; не важно, какой материал используется для утверждения самого принципа бесконечности. Это может быть бесконечное воспроизводство человеческих существ, политических ценностей, денег или просто впечатлений от жизни. Главное – это воспроизводство подобия «бесцветной, без очертаний, неосязаемой сущности». Это и есть воспроизводство «блага». Онтологическая ценность всякой вещи, и в их ряду – человека, – в той их открытости, которая открывает поступление в мир бесконечной и неопределенной субстанции. Пространство начала и конца, т.е. пространство тела, должно впустить в себя принцип, разрушающий все его идентификационные формы, – принцип чистого «блага», которое не определимо никакими формами и для которого формы ценны лишь своей производительной функциональностью. Это функциональность в процессе превращения мира индивидуальных тел в мир всеобъемлющего постава, где последний получатель поставляемого – «бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность».

Прозрачным и гибким индивидам, обитающим в мире идеального постава, запрещено не только делать, но думать и чувствовать так, чтобы их толерантность к «неосязаемой сущности» терпела ущерб. Табуируется все, что не имеет отношения к пропускной способности индивидуальных тел; собственно, табуируется индивидуальность как принцип нефункционального обособления. Платоновские жрецы постава берут под контроль трагедию, иронию, все проявления метафизического чувства, – все это во имя «блага», на пути к которому заблудшие тела должны «исправиться», т.е. лишиться своих индивидуальных искажений.

Платоновский интенционализм однолинейный и насильственный; в этом сказывается то, что полный отказ от тела еще не произошел и Платон видит значимым не только (или не столько) сам процесс интерсубъективации. Для него, как все еще представителя античного телесного космоса, важна сама идеальная, последняя телесность, которая должна быть последним проводником к неопределенному, к «неосязаемой сущности». Значимо не только созерцаемое «благо», но и фигура созерцающего философа. Собственно, эта фигура со всей своей аурой аскетичности в течение веков была

полусом притяжения; платонизм стал синонимом возвышенного не столько в силу привлекательности «неосязаемой сущности», сколько благодаря образу предстоящего ей мудреца, которого О.С. Булгаков предлагал принимать как святого или праведника. Акцент на образе, т.е. на телесном существе, обуславливает различие между платоническим интенционализмом и просветительским; в последнем телесное существо уже не играет заметной роли.

«Благополучие» эпохи Просвещения отличается от античного «Блага» тем, что оно тотальным образом корпоративно. У Платона ведущий интенциональный субъект представлен как обособленное философское тело (*corpus*), которое своим возвышенным актом созерцания выходит на уровень интерсубъективного Единства. В просветительской традиции интенциональный субъект есть действующее сообщество, соединение тел или общественное тело (*corporatio*), стимулированное единым интенциональным мейстримом. Этот мейстрим – все та же «неосязаемая сущность», «благо»; но на это «благо» теперь стали накладывать пафос корпоративности, без акцента на избранных, «праведных» локализациях. Бытийные мотивы унифицированы; иерархия стимулов отменена. Как писал Монтень, те же причины, что вызывают у нас споры с соседом, вызывают вражду между императорами и князьями.

Унификация намного полнее соответствует умозрительной природе «блага», чем обособленная фигура философа, которая все еще остается телом. В природе «блага» нет обособлений – она тотальным образом интерсубъективна. Платоновский мудрец приходит к интерсубъективности через предельное обособление своего *identit*; просветительская модель снимает это возвышенное посредничество «философского тела» и выстраивает подобие метафизической нераздельности в этике и практике повседневной корпоративности.

Просвещение избавляется от самого принципа идентификационных локализаций, который был связан с представлением о «врожденных идеях». Этот принцип предполагал изначальное неравенство субъектов, тем самым внося в природу «блага» те различия, которые были характерны для природы тел, всегда неравных. Если есть те, кому от рождения присуща большая причастность к «благу», то вполне можно допустить, что и само «благо» имеет внутри себя какую-то иерархию, что оно не равно само себе. А это напрямую противоречит концепции «блага» как сущности, которую невозможно распределять по уровням и ступеням; как неопределенной сущности. «Врожденные идеи», к которым апеллировал Платон, переносят на единый интенциональный источник характеристики, свойственные для многоликой телесной реальности. Но поскольку, в отличие от реальности тел, – этот единый источник должен оставаться непреходящим, стабильным, намного более адекватным будет версия *tabula rasa*, которая уподобляет природу субъекта перманентной «неосязаемой сущности». Версия *tabula rasa*, введенная Дж. Локком, оказывается много ближе к тотальности метафизических первоисточников, чем платоновские божества и души, разъезжающие по космосу на своих колесницах («Федр»).

Идеализация есть процесс корпоративации сознания, которое выходит за границы субъективного предела, полагая эти границы атрибутами конечного, смертного существования. Для утверждения бессмертия субъект должен быть отменен. И теперь, в этом пространстве ничем не определяемой трансценденции, всякий индивидуальный жест есть выражение всеобщего, родового существования; ничто не совершается обособленно. Всякий объект есть объект коммуникации: объект есть сообщение. И если говорить о его определяемости, то она конституирована только посредством причастности к идеальному, т.е. не определяемому, но признанному.

Категория причастности введена Платоном для того, чтобы обозначить процесс коммуникации между Бытием (как истинным миром, миром неизменных идей) и Инобытием (миром конечным, изменчивым) (см.: [2. С. 59]). Бытие неопределимо, а потому – вечно. Инобытие состоит из разрозненных пределов, имеющих свой срок и сменяющих один другого, и потому оно тленно. Пребывая в Инобытии, сознание, тем не менее, может внутри себя самого освободиться от его тленности. Путь к этому – активация причастности к неизменчивому и неопределимому. Здесь сознание должно уйти от какой-либо обособляющей идентификации и вступить в пространство *corporatio*; должно совершить эпохэ в отношении всякого частного случая. Такое сознание должно само перестать быть частным случаем, но сделаться родовой функцией, перспективой идеального. Что же касается Инобытия, то его элементы, т.е. обособленные тела, – должны обрести новую ценность, заключенную в их трансцендентной проводимости. Они должны стать своего рода «ловушками» сознания, которое, вовлекаясь в процесс бесконечного чередования объектов, проникается значением мета-объективной субстанции, скрытой за изменчивыми вещами. Созерцая или потребляя объекты, сознанию важно не наделять особым смыслом ни один из них. Этому должны способствовать их изобилие и быстрая смена одного другим. Сознание, практикующее причастность, будет само провоцировать эту смену. Вдохновляемое идеальным, оно ни на одном частном случае не пожелает надолго остановиться.

Известное место из «Пира» Платона, речь о любви к прекрасному-самому-по-себе, которое в этом диалоге служит названием для подлинного неопределимого бытия. Правильная любовь – это путь через отдельные феномены прекрасного к прекрасному-самому-по-себе, т.е. к его идее. Феномены не более чем ступени. По ним происходит восхождение: от одного прекрасного тела к двум, от двух – ко всем и т.д., пока сознание не предстанет перед учением о идее прекрасного и не прикоснется к самому прекрасному, которое, в традиционной для платоновского описания мира идей манере совершенно лишено каких-либо определяющих свойств. Оно «...прозрачно, чисто, беспримесно, не обременено человеческой плотью, красками и всяким другим бранным вздором» [3. С. 122].

Все то, что имеет предел, все, что конечно, – не может служить измерением ни для прекрасного, ни, в итоге, для «блага». Платон дисквалифицирует объект, объявляет его вне закона, если этот объект не исполь-

зован в правильном, идеальном потреблении. Сознание, обращенное к «подлинному бытию», понимает, что «...красота одного тела родственна красоте любого другого и что если стремиться к идее прекрасного, то нелепо думать, будто красота у всех тел не одна и та же» [Там же. С. 120]. Такое сознание, утверждаемое в платонизме, будет воспринимать предпочтение одного тела перед другими занятием «ничтожным и мелким» [Там же. С. 120].

Как заметил М. Хайдеггер, в ниспровержении объективного и соответственном утверждении его антитезиса Платон использует категорию, в изначальном своем смысле выражающую суть объективного, а именно – его телесную наглядность, предстоящую восприятию [4. С. 229]. Слово «эйдос», которое Платон использует для обозначения незримого и неопределяемого существа всего существующего, означает образ, вид, предлагаемый зрению вполне определенным телом, которое именно своим видом обособлено в нашем восприятии от всех других тел. Хайдеггер называет эту радикальную трансформацию «странный», добавляя, что такие «странности» есть очень старый обычай мышления, которому оно следует всякий раз, когда приближается к «самому значимому». Но в этой платоновской инверсии можно увидеть также иронию: нечто неопределяемое и безобразное получает имя, значение которого диаметрально противоположно означаемому. Эйдос тела акцентирует несхожесть своего предмета со всем остальным пространством, проводит границу, чтобы предмет не утратил собственную *identit*. Эйдос платоновский, напротив, обеспечивает режим унификации тел, снимает границы с их предполагаемой сущности и превращает тела в элементарные частицы того, что Хайдеггер называет «самым значимым». Но чем характеризуется это последнее? Ничем. Неважно, заходит речь у Платона об эйдосе «прекрасного», «блага» или «истины» – итогом оказывается выход «бесцветное», «беспримесное», «необремененное», «без очертаний», «неосязаемое» и т.д. Идея «блага» не отличима, по сути, от идеи «прекрасного», «истины» или «единого». По сути все они есть одно и то же, и эта суть неопределима. Поэтому имена идей столь же мало значимы, как и обособленные пределы конечных тел, поскольку конечным телам предписано практиковать причастность к идеальному, то на них переносится фундаментальное безразличие идеального мира. Как невозможно определить, где заканчивается идея «прекрасного» и начинается идея «блага», так нет нужды определять различие между одним конечным телом и другим. Воплощение тотального герметизма:

«То, что вверх, – то и вниз.

То, что вниз, – то и вверх».

В таком интересубъективном карнавале обличья наименования идей могут меняться с какой угодно последовательностью и темпом. Есть одно неизменно присущее идеальному пространству правило, которое не зависит от того, идет речь о «благ» или «прекрасном», или о чем-то ином («свободе», «разуме», «успехе» и т.д.). Это правило можно представить как абсолютный трансцендентализм, суть которого в непримиримом устранении всякого идентификационного определения, всякой объективации, которая является пре-

градой для чистой, безрефлексивной самотождественности. Это трансцендентализм, имеющий в своей основе абсолютную имманентность и утверждающий эту основу всеми актами своего выхождения из пределов, из тел, из обособленного. Абсолютный трансцендентализм – это «абсолютное убежание» (Сартр); эйдетическая практика «умирания и смерти», которую Платон ставил выше всех родов занятий и которая призвана приготовить сознание к тотальному *Da-sein*, к тотальной адаптации с бесконечным и неопределимым. Последнее достижение платоновского мудреца – так трансцендировать все частные различия, чтобы всецело раствориться во всеобщем-безразличном. Это последнее есть уже абсолютный, безысходный имманентизм, абсолютное вот-здесь-бытие, не допускающее никакой обособленной вариативности. Платон, именуя в «Пире» этот имманентизм «прекрасным», вдохновенно описывает его в терминологии тотального безразличия: «...само по себе, всегда в самом себе единообразное; все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает» [3. С. 121].

Исходя из платоновской парадигмы, то, что не нуждается ни в чем, помимо себя, – не имеет и смысла, помимо себя. Мир «инобытия», некогда созданный, предоставлен сам себе; конечные существа отчуждены от бесконечности, которая не интересуется ими; они пребывают в своей «заброшенности» и бессмысленности. Они не выйдут из нее, пока будут идентифицировать себя через свою конечность. Для входа в «истинное бытие» существам предписывается отречение от конечности как гарант обретения смысла. И поскольку смысл «истинного бытия» есть абсолютно имманентное ему качество, то сознанию конечного существа предписывается отождествление с тем, что в наибольшей степени имманентно, т.е. равно само себе и не нуждается в трансцендирующих посылах.

То, что равно само себе, – не может иметь полноценного определения себя, т.к. всякая возникшая форма идентичности уже не равна тому, что она представляет. Указующее всегда трансцендентно указуемому предмету. Чем большей идентификационной конкретностью обладает определение, тем в меньшей степени оно приближено к тому, что равно само себе. А максимально приближаются к имманентному предмету определения, не обладающие фиксированной идентификационной формой и, соответственно, открытые для трансформаций. Таким образом, к абсолютно имманентному будет ближе всего абсолютный трансцендентализм, в котором утверждается неопределимая природа самому себе равного. И сознание, интенционально затребованное имманентным, должно практиковать тотальную трансценденцию, должно быть способно к максимальному количеству переходов и, соответственно, не иметь фиксированной идентичности.

Эта «философия трансцендентности», которую превозносит Сартр и которая лишает сознание субстанциональной основы, выдвигая на это место субстанциональную беспочвенность. Мир конечных существ оказывается в состоянии той *prima materia*, где нет места ни субъекту, ни объекту. Это состояние *media*, пространство между

субъектом и объектом, обладающее свойством имплозировать (поглощать) попытки утвердительно-отрицательного идентификационного определения, при котором только и возникает индивидуальный предмет.

Можно заключить, что феномен интенционального гуманизма вполне соотносим с платоновскими парадигмами. Гуманизм мы понимаем как родовое понятие, тяготеющее к трансцендентному снятию всякой обособленной формы сознания и существования человека; к адапционному внедрению этой формы в коммуникационный родовой контекст уже не как обособленной, но как опосредующей его ценности. Платоновское «государство» будет первым последовательным образцом гуманистической идеологии. Отрицание наличия в человеке самодостаточного субъективного ядра – это характеризует и платонизм, и гуманизм. Выводы из такого отрицания могут быть различные – от идеалистического прагматизма непосредственно Платона до социально-экономического прагматизма в современном гуманистическом пространстве. Тот и другой виды прагматизма объединяет их медиакратичность: существование конституировано коммуникацией и вне ее контекста обозначено как неподлинное. Коммуникация есть интенциональный поток, ведущее свойство кото-

рого – трансцендировать коммуницирующее сознание. Трансценденция, как выдвижение за пределы, как «абсолютное убегание», есть критерий «существования во благо», т.к. динамика существования всякого существа мотивирована только «благом». В трансценденции этот мотив реализуется; трансценденция есть «бегство во благо». В платоновской версии гуманизма, как и в современной, – такое трансцендентное «бегство во благо» позиционируется как наиболее соответственное человеку качество. Таким образом, сама природа человеческого существа – это трансценденция. Если, по Платону, «...само благо не есть существование» [5. С. 291], то трансценденция направлена к не существующему, т.е. к тому, что дано не актуально, но потенциально; к тому, что не может быть определено, что не дается для индивидуального осознания и исполнения. Соответственно, практикуя трансценденцию, человек должен согласиться с собственной незавершаемостью; с невозможностью осознать и исполнить проект своего существования. В этой согласии человек наконец-то открывается бесконечности; проблема личной судьбы более не должна его тревожить. Но та судьба, к которой он теперь причастен, – не имеет личных определений. Это судьба рода.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Платон. Федр // Собрание сочинений: В 4 т. М., 1993. Т. 2.
2. Платон. Федон // Собрание сочинений: В 4 т. М., 1993. Т. 2.
3. Платон. Пир // Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2.
4. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Время и бытие. М., 1993.
5. Платон. Государство // Собрание сочинений: В 4 т. М., 1994. Т. 3.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 10 февраля 2010 г.